
Archéologie de l'utopie

Michelle Lacore



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1597>

DOI : 10.4000/kentron.1597

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2008

Pagination : 57-78

ISBN : 978-2-84133-322-6

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Michelle Lacore, « Archéologie de l'utopie », *Kentron* [En ligne], 24 | 2008, mis en ligne le 13 mars 2018, consulté le 17 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1597> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.1597>



Kentron is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 International License.

ARCHÉOLOGIE DE L'UTOPIE

Le vaste tour d'horizon de la recherche en « utopologie » que nous a présenté C. Jouanno en ouverture de ce programme nous permet d'aborder directement l'archéologie de la notion d'utopie, au sens où l'on parle de l'« archéologie » de Thucydide évoquant les origines de la Grèce pour établir par comparaison l'importance majeure de la guerre du Péloponnèse. Il s'agira de faire le point dans le haut archaïsme grec sur les aspirations utopiques à une société idéale, préservée de tout manque et de tout conflit, où la mort elle-même est adoucie. De cette « propension à l'utopie », pour reprendre l'expression de deux historiens américains¹, un examen attentif permet de déceler la présence dès les origines de la littérature grecque conservée, au VIII^e siècle avant J.-C., pour nous en tenir à la date la plus communément admise aujourd'hui – estimation très mesurée², en-deçà même des indications d'Hérodote³ –, sans entrer dans les difficultés de la question homérique ou de la question hésiodique. L'*Iliade*, à la tonalité si tragique, ne peut nous fournir qu'indirectement des aperçus utopiques ; en revanche l'*Odyssée*, centrée sur le thème des voyages et de l'expérience d'Ulysse « visitant les cités de beaucoup d'hommes » (*Odyssée* 1, 3) avant de restaurer son propre pouvoir royal, fournira matière à notre réflexion sur la possibilité d'une communauté humaine heureuse⁴. Cet examen est d'autant plus justifié que l'*Odyssée* est la référence initiale de Thomas More qui choisit pour protagoniste de son *Utopie* Raphaël Hythlodée, navigateur comparable non pas à Palinure,

1. Manuel 1979, 16 : « The Utopian propensity », titre de l'introduction.

2. Il est impossible de rendre compte ici de l'immense bibliographie relative à ce problème de datation ; nous ne citerons que Latacz 2004, 3, 168, 184 situant les poèmes homériques dans la seconde moitié du VIII^e siècle, et, sur des points qui nous concernent particulièrement, Rosen 1997, qui fait le point sur la situation chronologique respective d'Hésiode et Homère, et Powell 1997, qui s'intéresse au problème de l'écriture.

3. Qui inciteraient à remonter au IX^e siècle (II, 53). C'est à une datation concordante qu'aboutissent les propositions audacieuses, appuyées sur l'archéologie, avancées par Schnapp-Gourbeillon 2002, qui recule la date d'apparition de la *polis* et placerait vers 850 la date de composition de l'*Iliade*.

4. Les références aux textes homériques utiliseront les chiffres romains pour les chants de l'*Iliade* et les chiffres arabes pour ceux de l'*Odyssée*. Les traductions données ici sont personnelles, sauf indication particulière. Les éditions des textes grecs cités ici sont celles retenues dans le TLG : pour l'*Iliade*, Allen 1930, pour l'*Odyssée*, von der Mühl 1962, pour la *Théogonie*, West 1966, pour les *Travaux*, Solmsen 1970, pour les *Fragmenta*, Merkelbach & West 1967.

mais à Ulysse, ou, mieux encore, à Platon : *navigavit quidem non ut Palinurus, sed ut Ulysses, immo velut Plato*. Quant à Hésiode, c'est dans les *Travaux et les Jours* que nous trouverons, au milieu de la sombre description de l'âge de fer, c'est-à-dire le présent du poète, un espace pour l'utopie.

La caractéristique de ces sources mythiques est d'abord une certaine fluidité et perméabilité des limites qui séparent l'évocation idéalisée de contrées lointaines, des catégories, très parentes, de l'origine et de l'eschatologie, d'où la difficulté de dresser la carte de l'utopie épique⁵ ! Cependant on voit aussi surgir, au-delà de cette indistinction, chez Homère aussi bien que chez Hésiode, la vraie dimension de l'utopie, qui est politique, avec une véritable anticipation du questionnement philosophique des siècles suivants.

Les peuples des confins dans les poèmes homériques

Les contrées et peuples évoqués appartiennent la plupart du temps au monde fantastique, mais même pour ceux dont la réalité géographique n'est pas douteuse (les Libyens par exemple) ce qui compte est la tonalité de la présentation cherchant à donner une exemplarité idéale à certains peuples.

Les peuples des confins ne sont cependant pas systématiquement idéalisés par l'épopée : qu'ils soient monstrueux comme les Lestrygons⁶ ou plongés dans l'ombre et le froid comme les Cimmériens⁷, voisins du pays des morts, ou bien rejetés comme obstacles au retour, cas des Lotophages, en dépit de la générosité avec laquelle ils offrent à leurs visiteurs la plante dont ils se nourrissent. Pour d'autres, l'idéalisation est implicite et non dénuée de désinvolture : ainsi les Éthiopiens dits en deux occurrences « irréprochables »⁸, ou « au grand cœur »⁹, sont célébrés pour leur éloignement (aux deux extrémités du monde dans l'*Odyssée* 1, 22-24) et, surtout, pour les hécatombes qu'ils offrent aux dieux, pour qui ils tiennent toujours table ouverte. Là d'ailleurs on touche leur principale raison d'être, qui est narratologique : de longues vacances des dieux chez ce peuple expliquent l'absence de Zeus au début de l'*Iliade* (I, 423-425) et le banquet des dieux pendant les funérailles d'Achille (XXIII, 206) ; le même procédé éloigne opportunément Poséidon pendant que les autres dieux organisent le retour d'Ulysse (1, 22-27, puis 5, 282-286). La seule évocation qui

5. Voir Giesecke 2007.

6. Voir pour la présentation de ces peuples Peigney 2003, 34-41.

7. Ballabriga 1998 b, 142 : leur monde est « nocturne et infernal ». Nous n'aborderons pas la question de leur rapport avec les Cimmériens historiques et la datation proposée par l'auteur pour l'*Odyssée* nous paraît beaucoup trop tardive.

8. Ἀμύμονες I, 423, avec des incertitudes sur le sens de l'adjectif, hors contexte éclairant : « beau » ou « parfait, excellent », voir Amory-Parry 1971, surtout plus loin à propos de 19, 109.

9. Μεγάθυμοι, Hésiode, *Fr.* Merkelbach & West, 150, v. 17.

montre les Éthiopiens en rapport avec des hommes se trouve dans le récit fait par Ménélas des expéditions qui lui ont permis de reconstituer sa fortune au retour de Troie (4, 84), mais le héros se borne à l'énoncé de leur nom dans une longue énumération de peuples sans doute voisins.

Parmi les peuples lointains mais qui, comme les Éthiopiens, ne sont pas totalement étrangers au monde réel et par ailleurs intéressent les dieux, figurent les mystérieux Abies¹⁰, que Zeus prend plaisir à contempler après avoir assuré une longue misère aux Troyens et aux Achéens qui combattent près des vaisseaux :

αὐτὸς δὲ πάλιν τρέπεν ὅσσε φαεινῷ
νόσφιν ἐφ' ἱπποπόλων Θρηκῶν καθορώμενος αἶαν
Μυσῶν τ' ἀγχεμάχων καὶ ἀγαυῶν ἱππημολγῶν (5)
γλακτοφάγων Ἀβίων τε δικαιοτάτων ἀνθρώπων.

Dès lors, détournant ses yeux étincelants il les dirigea vers la terre des Thraces cavaliers, des Mysiens pratiquant le corps à corps, des illustres Hippémolgues qui se nourrissent de lait, et des Abies, les plus justes des hommes.

Le nom des Abies a suscité depuis l'Antiquité nombre d'interrogations, légitimes dans la mesure où les noms propres homériques sont toujours significatifs. Le nom des Abies est-il dérivé de βία la violence, de βίος l'arc, de βίος la vie (au sens de la subsistance) ? le α est-il privatif ou intensif ? voilà les questions que se posent les scholiastes. L'explication la plus vraisemblable voit en eux un peuple qui ne connaît pas la violence, en accord avec δικαιοτάτων ἀνθρώπων, expression qui suggère également qu'ils vivent dans une société organisée¹¹ et justifie la notation essentielle initiale de l'intérêt de Zeus pour eux. Une glose isolée, attribuée par le lexicographe Harpocrate au sophiste Antiphon, donnait à ἄβιος le sens de « riche », ce qui pourrait suggérer l'opulence récompensant la justice, mais l'hypothèse est fragile.

Rien n'est dit explicitement du mode de vie de ce peuple, voisin des Hippémolgues qui vivent, eux, de laitage. On peut s'interroger sur le rapprochement fait par les Anciens entre les Abies d'Homère et les Gabies, à la localisation difficile¹², évoqués dans un fragment du *Prométhée délivré* d'Eschyle¹³.

10. XIII, 3-6.

11. Ceci nous semble exclure l'interprétation de Ferguson 1975, 17 qui veut voir dans la mention homérique des Abies une des plus anciennes occurrences du thème du bon sauvage, qui nous semble totalement et consciemment rejeté de l'univers homérique, cf. *infra*.

12. Voir les positions divergentes de Deforge 1986, 192 et Moreau 1988, 119. La localisation nordique permettrait de les rapprocher des Hyperboréens célébrés dans la X^e *Pythique*. Mais l'interprétation de B. Deforge pourrait être confortée par la découverte récente d'une inscription du haut archaïsme grec à Gabii, dans le Latium, dans un site préservé et daté sûrement d'environ 770, voir Powell 1997, 23, n. 40.

13. Eschyle, *Fragmenta*, Radt 196, 1-5. Ce sera notre seul excursus hors du haut archaïsme.

ἔπειτα δ' ἥξεις δῆμον ἐνδικώτατον
 <χ -> ἀπάντων καὶ φιλοξένωτατον,
 Γαβίους, ἔν' οὐτ' ἄροτρον οὔτε γατόμος
 τέμνει δίκελλ' ἄρουραν ἀλλ' αὐτόσποροι
 γύαι φέρουσι βίοτον ἄφθονον βροτοῖς

Puis tu parviendras chez le peuple le plus juste de tous et le plus hospitalier, les Gabies : là ni charrue ni houe fendant le sol ne blessent la terre mais, s'ensemencant d'eux-mêmes, les champs apportent aux mortels une subsistance généreuse.

L'héritage homérique apparaît sans ambiguïté dans les deux épithètes par lesquelles Prométhée décrit à Héraclès le peuple qu'il visitera, δῆμον ἐνδικώτατον [...] καὶ φιλοξένωτατον; mais le mode de vie prêté par Eschyle aux Gabies, recevant les dons spontanés de la terre, les rapproche davantage des évocations hésiodiques de l'âge d'or ou de l'au-delà héroïque, que nous examinerons ultérieurement. Le changement de l'initiale du nom du peuple pourrait d'ailleurs, selon nous, s'expliquer par la volonté de souligner son rapport avec la terre.

Les peuples mentionnés jusqu'ici doivent leur exemplarité au jugement des dieux sur eux. Mais certains peuples lointains, éventuellement aux marges de l'univers des hommes, sont l'objet d'une évocation de tonalité utopique relevant du jugement humain. Ainsi les Libyens visités par Ménélas¹⁴ :

Αἰθιοπᾶς θ' ἰκόμην καὶ Σιδονίους καὶ Ἑρεμβοὺς
 καὶ Λιβύην, ἵνα τ' ἄρνες ἄφαρ κεραοὶ τελέθουσι.
 τρὶς γὰρ τίκτει μῆλα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτόν·
 ἔνθα μὲν οὔτε ἀναξ ἐπιδευῆς οὔτε τι ποιμὴν
 τυροῦ καὶ κρειῶν οὐδὲ γλυκεροῖο γάλακτος,
 ἀλλ' αἰεὶ παρέχουσιν ἐπιτητὰν γάλα θῆσθαι.

Je me rendis chez les Éthiopiens, les Sidoniens et les Érembes ainsi qu'en Libye, pays où les agneaux tout de suite sont pourvus de cornes ; en effet les brebis mettent bas trois fois dans le cours d'une année ; là, ni prince ni berger, ne manquent de fromage ou de viande ni de doux lait, mais toujours les bêtes à longueur d'année leur procurent du lait à traire.

L'utopie ici n'est pas d'ordre moral, mais matériel¹⁵ ; l'abondance magique (suggérée par l'adverbe τρὶς) qu'assurent les troupeaux, grâce à la maturation accélérée des petits, préserve du manque, éternellement et, serions-nous tentée de dire, également, ce peuple pastoral, dont l'appartenance à la condition humaine est

14. 4, 84-89.

15. Ce genre de description ressortit pleinement à la catégorie que Sargent 1994, 10, dénomme « *body utopia* ».

cependant affirmée par les distinctions sociales, qui sont représentées chez lui, aussi bien que par la mention répétée du cycle des années vers 86 et 89.

Deux descriptions plus développées relèvent de l'idéalisation et de l'idylle, au moins en apparence, avec l'apparition d'un nouvel élément très important pour la problématique de l'utopie : l'organisation politique de la cité.

C'est ce que suggère avec retenue l'évocation par Eumée de sa patrie, l'île de Syriè¹⁶.

νήσός τις Συρίη κυκλήσεται [...]
 πείνη δ' οὐ ποτε δήμον ἐσέρχεται, οὐδέ τις ἄλλη
 νοῦσος ἐπὶ στυγερῇ πέλεται δειλοῖσι βροτοῖσιν·
 ἀλλ' ὅτε γηράσκωσι πόλιν κάτα φύλ' ἀνθρώπων,
 ἐλθὼν ἀργυρότοξος Ἀπόλλων Ἀρτέμιδι ξύν, (410)
 οἷσ' ἀγανοῖσι βέλεσσιν ἐποικόμενος κατέπεφνεν.
 ἔνθα δύο πόλεις [...]

Il est une île du nom de Syriè [...], la faim jamais n'atteint le pays et d'ailleurs aucune maladie douloureuse ne s'abat sur les malheureux mortels. Mais lorsque vieillissent à travers la cité les tribus des hommes, Apollon à l'arc d'argent, accompagné d'Artémis, vient les frapper de ses douces flèches. Il y a sur l'île deux cités...

Si toute hyperbole est explicitement exclue (il s'agit d'une petite île¹⁷ qui ne comprend que deux cités sous l'autorité d'un seul roi, autrefois le père d'Eumée), l'évocation nostalgique rassemble cependant trois traits fondamentaux de l'utopie : l'abondance de ressources variées (bétail, vigne, blé évoqués en 405-406) qui bannissent la faim, l'absence de toute maladie par ailleurs, rehaussée par le rappel formulaire de la condition humaine ordinaire ; la mort enfin est aussi exceptionnellement douce que la vie peut l'être sur cette île, mort subite survenant dans la vieillesse, peut-être même avant l'installation des maux de la vieillesse, si l'on prend à la lettre le suffixe inchoatif de γηράσκω, « commencer à vieillir ».

Beaucoup plus éclatante est la description d'une autre île, Schérie, et le royaume phéacien est souvent qualifié de pays d'utopie¹⁸. Une abondance merveilleuse y règne, symbolisée par le verger d'Alcinoos.

τάων οὐ ποτε καρπὸς ἀπόλλυται οὐδ' ἀπολείπει
 χείματος οὐδὲ θέρευς, ἐπετήσιος· ἀλλὰ μάλ' αἰεὶ
 ἔφρυγ' ἡ πνεῖουσα τὰ μὲν φύει, ἄλλα δὲ πέσσει¹⁹.

16. 15, 403-414.

17. 15, 405 οὐ τι περιπληθὴς λίην τόσον non extraordinairement peuplée.

18. Voir par exemple Dimock 1989, 83-93, « The happy city ».

19. 7, 117-119.

Les fruits de ces arbres jamais ne passent ni ne cessent, hiver comme été, à longueur d'année ; mais toujours le souffle du zéphyr fait croître les uns et mûrir les autres.

Il s'agit aussi d'une communauté humaine accomplie : la beauté du palais, de la ville, de son port est célébrée, les institutions « normales » y fonctionnent : assemblée, conseil formé des douze rois, Alcinoos étant le roi suprême. L'île aux extrémités du monde (ἔσχατοι) est restée à l'écart de la guerre de Troie, qui n'est pour les Phéaciens qu'un beau sujet poétique. Une vie de fêtes et de festins, de concours sportifs et de danses, est l'apanage des princes. Ulysse lui-même, au moment où il va enfin dévoiler son identité, célèbre la beauté accomplie du mode de vie des Phéaciens.

οὐ γὰρ ἐγώ γέ τί φημι τέλος χαριέστερον εἶναι (5)
 ἢ ὅτ' εὐφροσύνη μὲν ἔχη κατά δήμον ἅπαντα,
 δαιτυμόνες δ' ἀνὰ δώματ' ἀκουάζωνται αἰοδοῦ
 ἥμενοι ἐξείης, παρὰ δὲ πλήθωσι τράπεζαι
 σίτου καὶ κρειῶν, μέθυ δ' ἐκ κρητῆρος ἀφύσσων
 οἰνοχόος φορέησι καὶ ἐγχείῃ δεπάεσσι· (10)
 τοῦτό τί μοι κάλλιστον ἐνὶ φρεσὶν εἶδεται εἶναι²⁰.

Car, je l'affirme, aucun accomplissement n'a plus de charme que de voir tout un peuple en joie, tandis que les convives dans le palais sont invités à écouter l'aède, assis l'un à côté de l'autre, avec auprès d'eux des tables où abondent pain et viandes et que, puisant le vin au cratère, l'échanson le verse dans les coupes et le leur apporte, voilà ce qu'en mon esprit je tiens pour le plus noble bien.

Cependant, compte tenu de l'amplification poétique, la ressemblance avec le modèle des cités évoquées comme réelles ailleurs dans l'épopée est telle que P. Carlier²¹ en tire argument pour refuser à cette cité un caractère utopique, soulignant par ailleurs les indices de fragilité de l'idylle (germes de dissensions internes et menace de Poséidon). Les deux arguments ne sont pas de même poids : les tensions internes à la petite communauté n'ont rien de vraiment menaçant, elles sont plutôt là à notre avis pour donner plus de vraisemblance et de relief à une peinture trop idéalisée. En revanche la menace de Poséidon suffit à prévenir toute interprétation utopique de la Phéacie : certes la menace n'est que partiellement réalisée dans le poème (le navire revenant à Schérie est pétrifié en arrivant en vue du port) et le poète laisse en suspens le sort de la cité, menacée d'écrasement par la montagne voisine. Pourtant, en dépit des sacrifices propitiatoires ordonnés par Alcinoos, la catastrophe annoncée par un ancien oracle du fondateur du royaume, déjà évoqué

20. 9, 5-11.

21. Carlier, 1999, 225-229, signalé par C. Reungoat, que je remercie : « Les institutions phéaciennes sont les mêmes que celles décrites par ailleurs par Homère, mais fonctionnent de façon particulièrement harmonieuse ».

avec légèreté en 8, 565-569, paraît fatale (13, 172-178 « Ainsi disait mon père et voici que tout s'accomplit ! »).

Cette prophétie d'anéantissement présente l'utopie phéacienne comme impossible. La question, voisine de celle que pose frontalement Platon – comme nous l'a exposé L. Romeri analysant plusieurs passages de *République* V et VI, particulièrement VI, 499 d, l. 26 –, est ici implicite, et, pour cet épisode au moins, il paraît difficile d'admettre qu'il n'y ait pas de ligne de démarcation tracée entre le possible et l'impossible, comme l'affirme H. C. Baldry²², à propos de l'ensemble des mythes homériques et hésiodiques.

Par ailleurs la description des fastes de Schérie laisse paraître de l'excès : ce n'est pas sans raison que les anciens commentateurs déclaraient avec sévérité les Phéaciens τρυφεροί (sensuels). L'hommage même d'Ulysse conduit à un tel jugement : rassemblant tous les traits de la vie de ses hôtes et soulignant la surabondance de nourriture et de boisson qui marque le festin, aussi bien que son bon ordre et le plaisir d'écouter l'aède, qu'il a évoqués d'abord, le héros se borne à saluer cette vie comme pleine d'agrément, procurant la joie à tout le peuple et très noble. Le terme d'εὐφροσύνη (v. 6), non iliadique, n'est pas d'une particulière noblesse²³. Par ailleurs ce peuple en joie sera sollicité ensuite²⁴ pour rembourser aux « rois » les cadeaux somptueux qu'ils vont offrir à Ulysse (13, 13-15 « Allons ! donnons-lui par tête un grand trépied et un chaudron, et, en retour, nous en ferons payer le prix par le peuple ; car il serait dur qu'un seul fit une faveur sans contrepartie »²⁵).

Plus troublant, nombre des traits de l'univers phéacien peuvent prendre une résonance sinistre. B. Sergent²⁶ relève dans le récit homérique la persistance d'éléments fantastiques, souvenirs d'un rôle originel de « passeurs des morts » dévolu aux Phéaciens, et voit dans l'épisode phéacien une représentation euphémisée du monde des morts, héritée d'une tradition indo-européenne bien antérieure à Homère et remodelée par la puissante civilisation mycénienne. Ainsi s'expliqueraient l'éloignement des Phéaciens, mais aussi leurs murs d'airain, séparation entre le monde des morts et le monde des vivants (qu'on pourrait rapprocher du château fort de Cronos évoqué par Pindare 2^e *Olympique*) ; de cette conception relèverait

22. Baldry 1956, 3.

23. 5 occurrences dans l'*Odyssée*. Le terme est appliqué à la fierté joyeuse des parents de Nausicaa devant la beauté de leur fille, mais il désigne aussi la vie de plaisirs que les servantes infidèles ont menée avec les prétendants. Le mot est souvent rapproché de ἡδονή depuis l'Antiquité, voir à ce sujet Latac 1966, 161-173 et surtout H. W. Nordheider, s. v. *LgfrE*, col. 816-817, qui signale la personnification hésiodéenne de εὐφροσύνη, devenue l'une des trois Charites, *Théogonie*, 909.

24. Comme le remarque Ferguson 1975, 10.

25. 13, 13-15. Peut-être s'agit-il là d'une de ces remarques qui, çà et là, soulignent la distance entre les coutumes « héroïques » et les réalités contemporaines du poème, voir Raaflaub 1997.

26. Sergent 2002, 199-222.

aussi la magie de leurs navires rapides et capables de se diriger seuls (le passeur des morts ne peut se tromper de destination) ; le châtement annoncé en 13, 172-178 serait justifié par la transgression dont ils se sont rendus coupables en ramenant Ulysse dans le monde des vivants. Dans la même perspective se situeraient les rapports passés des Phéaciens avec Rhadamanthe – le seul de leurs passagers nommément évoqué (7, 323) –, l'abondance de métaux précieux, rapprochée de l'évocation des fleurs d'or de l'île des Bienheureux dans la 2^e *Olympique* et même le verger merveilleux d'Alcinoos non dépourvu de parenté avec les îles des Bienheureux, ainsi que la vie de fêtes perpétuelles qui est le lot des Phéaciens.

Eschatologie et évocation des origines (l'au-delà et l'en-deçà)

La divergence entre les interprétations montre toute l'ambivalence de l'épisode phéacien, où apparaissent des affinités entre utopie et eschatologie, inhérentes à certaines conceptions de l'utopie, suggérées par le titre même d'un article de L. Gernet, « La cité future et le pays des morts »²⁷, dans lequel cependant les sources homériques et hésiodiques n'occupent qu'une très faible place : lorsque l'auteur établit l'existence d'une continuité profonde entre le mythe du pays des morts et l'utopie, il s'attache essentiellement à l'utopie hellénistique, ce qui s'explique aisément car la séparation entre le monde des morts et celui des vivants est clairement tracée par les deux poètes qui nous occupent.

Homère en particulier n'incline guère à la confusion des genres. L'interprétation proposée du monde phéacien par B. Sergent n'est acceptable que comme investigation très suggestive du substrat de l'épisode homérique, elle ne rend pas compte de la mise en œuvre poétique de ce substrat.

Si l'épisode phéacien était une incursion dans le pays des morts, il y aurait là plus qu'une euphémisation du pays des morts homérique, un véritable renversement. L'univers des Phéaciens est bien plus matériellement utopique que l'au-delà le plus merveilleux promis, dans les poèmes homériques, à quelques héros privilégiés comme Ménélas, qui, selon la prophétie de Protée, ne mourra pas (4, 570), mais, en sa qualité de gendre de Zeus, parviendra, par la volonté des dieux, au bord de l'Océan, auprès de Rhadamanthe, dans la plaine élyséenne :

ἀλλὰ σ' ἐς Ἥλύσιον πεδῖον καὶ πείρατα γαίης
ἀθάνατοι πέμπουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθους,
τῇ περ ῥήϊστη βιοτὴ πέλει ἀνθρώποισιν· (565)
οὐ νιφετός, οὐτ' ἄρ χειμῶν πολὺς οὔτε ποτ' ὄμβρος,
ἀλλ' αἰεὶ ζεφύροιο λιγὺ πνεύοντος ἀήτας
᾿Ωκεανὸς ἀνίησιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους²⁸.

27. Gernet 1933.

28. 4, 563-569.

Pour toi, c'est dans la plaine élyséenne, aux extrémités de la terre, que les immortels te feront parvenir, là où se trouve le blond Rhadamanthe, là les hommes ont la vie la plus facile, sans neige, sans long hiver, sans jamais de pluie, et, toujours, l'Océan envoie les brises du Zéphyr au souffle mélodieux rafraîchir les humains.

La description de ce paradis météorologique est bien éloignée de l'univers infernal sombre et humide qui attend tous les héros (ζόφος ἡεροείς), l'ombre brumeuse, lot d'Hadès²⁹, le royaume souterrain où s'enfoncent les morts et où Achille serait prêt à renier son statut héroïque pour retrouver le monde des vivants (11, 488-491) ; la plaine élyséenne évoque au contraire irrésistiblement l'Olympe, la demeure stable des Dieux³⁰ :

Ni les vents ne l'ébranlent, ni la pluie ne la mouille, ni la neige n'y tombe mais toujours s'y déploie une sérénité sans nuages et partout y règne une éclatante blancheur.

Ajouté à cette félicité immatérielle, le terme de βιοτή introduit une rupture ; c'est le seul exemple, dans les poèmes homériques, d'un mot, par ailleurs attesté toujours au masculin, pour désigner les ressources de la vie, le mode de vie, parfois aussi la portion de vie allouée par le destin ; il renouvelle, en l'adaptant à une situation humaine inédite, qu'il suggère de la façon la plus abstraite, l'expression qui définit la vie facile réservée aux dieux (ῥεῖα ζώνοντες VI, 138 ; 4, 805 ; 5, 122).

C'est chez Hésiode que nous trouverons une description plus concrètement « utopique » de l'au-delà, rejoignant sur le cercle de l'« uchronie » l'utopie des origines. À la différence d'Homère qui nous proposait un voyage spatial, même s'il était imaginaire, c'est dans le temps mythique qu'Hésiode nous invite à des va-et-vient circulaires, avant de présenter un idéal pour la société humaine actuelle. Nous voudrions en effet relever les très frappantes récurrences stylistiques qui rapprochent les deux versions hésiodiques successives de la description de la vie des hommes aux origines (90-94), puis sous le règne de Cronos (111-119), de la peinture de la destinée eschatologique (169-173) allouée à la race des héros.

Nous n'évoquons que rapidement les problèmes posés par la compatibilité, dans la chronologie du mythe, des deux versions successives, trois même puisqu'il faut y joindre le mythe de Pandore dans la *Théogonie*, 535-612, auquel renvoie *Tr.* 90-94. La tradition textuelle d'Hésiode porte d'ailleurs trace de ces problèmes³¹. Nous renvoyons aux études de J.-C. Carrière, de J. Rudhardt, de S.A. Nelson, d'A. Ballabriga, qui s'appuient sur l'analyse structurale de J.-P. Vernant, tout en cherchant à assouplir son formalisme. A. Ballabriga met l'accent sur la vitalité de la pensée

29. XV, 191.

30. 6, 42-45.

31. Voir Carrière 1988, 866, annexe III concernant les vers 173 a-e des *Travaux*.

hésiodique, prouvée par l'existence d'une véritable révision critique à l'intérieur du mythe, perspective qui nous paraît plus féconde que la volonté d'ajuster à tout prix les différents étages des mythes de la *Théogonie* et des *Travaux* qui anime J. Rudhardt.

L'analyse de J.-P. Vernant a marqué une rupture avec l'interprétation traditionnelle qui voyait dans le mythe des races l'exposé d'une décadence ininterrompue de l'âge d'or à l'âge de fer. J.-P. Vernant voit dans le mythe la superposition de deux structures différentes : celle du schéma trifonctionnel indo-européen formulé par G. Dumézil, et une perspective nettement dichotomique (l'opposition *dikè-hybris*) qui vient distendre tous les éléments de la première structure en donnant à chacun un aspect de polarité.

Cette analyse a été enrichie et affinée par des chercheurs qui ont réussi à mieux rendre compte de l'insertion, en quatrième position, de la race des héros, surprenante dans la série des races « métalliques », dont elle vient interrompre le déclin – de la valeur royale de l'or et de l'argent au bronze – puisqu'elle se place avant la mention du fer. J. Rudhardt a, selon nous, tout à fait raison de voir dans les quatre premières races une série close sur elle-même, dont il souligne la symétrie : déclin d'abord de l'or à l'argent, puis progrès du bronze à l'âge des héros. S.A. Nelson³² montre que cette structure circulaire s'efface ensuite abruptement devant la cinquième race qu'elle avait pour fonction d'annoncer. B. Deforge, par une organisation un peu différente des cinq races, arrive à une conclusion proche, malgré des nuances :

L'or et l'argent ayant une valeur symbolique, les races d'or et d'argent sont purement mythiques ; le bronze et le fer ayant une valeur technique, les races de bronze et de fer sont des races historiques³³.

Pour tous les commentateurs le passage du mythe à l'histoire est la donnée essentielle.

Aux deux extrémités du temps mythique (origines et fins dernières) apparaît d'abord une définition négative du bonheur, l'exemption des soucis et des maux énumérés très concrètement dans la double présentation des origines : les hommes d'avant la création de Pandore sont à l'abri des maux, du pénible labeur, des maladies douloureuses et mortelles (*Tr.* 91-92), privilège auquel met fin l'intervention de la femme, dispensatrice d'accablants soucis *κῆδεα λυγρὰ* (94) ; les hommes de l'âge d'or sont, eux, à jamais *ᾄει* (114), préservés des soucis, des peines, de la misère, de la déchéance de la vieillesse (114), et leur mort pleine de douceur est justement rapprochée par M.L. West de celle que connaissent les habitants de Syrie³⁴. L'absence de soucis résume à elle seule la proximité qui existe entre le monde divin et les hommes

32. Nelson 1998, 72.

33. Deforge 1990, 149.

34. West 1978, 180.

des origines ainsi que les héros élus (ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες 170), et, plus nettement encore, les hommes de la race d'or (pour qui la comparaison est explicite en 112 ὥστε θεοὶ δ' ἔζωον ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες).

Face aux évocations hésiodiques, la définition par Ulysse de la joie de vivre (εὐφροσύνη) qui règne en Phéacie paraît empreinte de légèreté et de fragilité, alors que la définition négative du bonheur qui ressort du texte d'Hésiode confirme indirectement le pessimisme de l'*Iliade* : c'est bien la douleur qui définit la condition humaine dans la consolation d'Achille³⁵ à Priam :

ὥς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι
ζῶειν ἀχνημένοις· αὐτοὶ δέ τ' ἀκηδέες εἰσί.

Tel est le sort que les dieux ont filé pour les malheureux mortels, vivre au milieu des douleurs, tandis qu'eux-mêmes sont sans souci.

Toutefois, à la différence de l'âge d'avant Pandore, l'âge d'or et le monde des Bienheureux (ἐν μακάρων νήσοισι) dépassent cette conception purement abstraite et négative du bonheur pour offrir un tableau de parfaite prospérité, où se distingue particulièrement l'âge d'or.

À l'absence de maux s'ajoute la présence de biens (ἐσθλὰ δὲ πάντα / τοῖσιν ἔην 116, σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν 119), une vie de fêtes (τέρποντ' ἐν θαλίῃσι 115), la bonne volonté et la concorde (ἐθελημοὶ / ἥσυχοι 118-119³⁶). Il est à noter que ces mots n'impliquent pas une organisation politique, même le second : l'idéal aristocratique de l'*hêsuchia*³⁷ appartient à une époque postérieure. Pour F. Solmsen, les deux commentaires successifs de ce passage par Platon, dans le *Politique* 271 c-272 b, puis dans les *Lois* 713 b-714 c témoignent³⁸ de la distance critique du philosophe devant l'âge d'or hésiodéen marqué par l'absence de toute espèce de πολιτεία, ce qui amène Platon à inventer une prise en charge de l'humanité par des δαίμονες agissant comme des bergers.

L'accent est mis sur l'abondance illimitée et spontanée des dons de la terre (καρπὸν δ' ἔφερε ξεῖδωρος ἄρουρα / αὐτομάτῃ πολλόν τε καὶ ἄφθονον 117-118), qui n'exclut pas une agriculture facile (ἥσυχοι ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν 119³⁹), à l'image de ce que les Grecs imaginaient pour les Égyptiens du

35. XXIV, 525-6.

36. Les scholiastes soulignent la proximité de sens entre les deux adjectifs, mais n'y voient aucune implication politique.

37. Demont 1990.

38. En dépit de certaines variations, voir Solmsen 1960, 181-189.

39. Il paraît impossible de comprendre autrement que « dans la sérénité ils vaquaient à leurs travaux au milieu de l'abondance des biens ». West 1978, 181, soulève le problème de la compatibilité entre ἔργα suggérant le travail humain et αὐτομάτῃ.

delta⁴⁰. Toutefois le silence d'Hésiode sur l'agriculture au temps d'avant Pandore ne nous paraît pas autoriser l'interprétation d'A. Ballabriga, selon qui, en passant du mythe de Prométhée à celui des races, on passe d'une vie de cueillette primitive à une société d'agriculture idéale⁴¹. À notre avis c'est la recherche du contraste avec les âges suivants qui explique l'apparition du thème nouveau de la profusion de la nature.

Cette abondance reparait – avec des répétitions formulaires qui rendent les deux passages solidaires – mais plus rapidement suggérée en 169-173 pour les élus, à la fois μάκαρες et ὄλβιοι, qui ne travaillent pas :

καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες (170)
 ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην,
 ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιιδέα καρπὸν
 τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζείδωρος ἄρουρα.

Ils résident, le cœur sans souci, dans les îles des Bienheureux, au bord de l'Océan aux tourbillons profonds, ces héros opulents pour qui trois fois l'an la terre féconde porte une florissante et douce récolte.

Cet écho, des origines à la fin de l'humanité (d'une humanité d'ailleurs très restreinte, réduite aux élus d'entre les héros), suggère une clôture du texte sur lui-même, par la disposition en chiasme de 117 et 173. La vie présente des hommes se trouve ainsi absolument et doublement écartée, du premier passage, par le passé mythique, du second, par le présent éternel.

Le texte homérique exclut, lui, directement toute interprétation utopique de la vie primitive qu'il évoque sous deux formes bien différentes.

Le rapide épisode des Lotophages⁴², déjà mentionné, montre le refus d'une vie molle que certains commentateurs vont jusqu'à définir comme une vie d'herbivores⁴³, en dépit du caractère poétique de la nourriture offerte par les naturels du pays, saluée par l'expression formulaire μελιιδέα κάρπον, qui figure dans l'évocation hésiodique de la vie des élus *Tr.* 172. Les Lotophages ne sont pas des mangeurs de pain. Leur séduction est une fausse séduction qui ne fait appel qu'à la paresse et à la démission. L'effort du retour, auquel les émissaires d'Ulysse se refusent, leur est imposé au prix d'une contrainte violente par leur chef qui les ramène à bord.

À la visite interrompue au pays des Lotophages succède immédiatement l'épisode majeur des Cyclopes⁴⁴. La continuité du récit souligne à la fois le contraste et

40. Ballabriga 1998 b, 68, dans un chapitre consacré aux Lotophages.

41. Ballabriga 1998 a, 320.

42. 9, 83-102.

43. Dimock 1989, 111 ; Giesecke 2007, 4, parle d'un état végétatif qui n'est pas plus productif que celui des morts.

44. 9, 105-540.

les affinités entre ces deux épisodes : les Cyclopes, eux non plus, ne sont pas des mangeurs de pain mais ils donnent une illustration, cette fois monstrueuse, de la vie primitive, montrée comme bestiale, confirmant que l'abondance naturelle est un critère insuffisant de l'utopie.

C'est pourtant cette abondance qui occupe la place centrale (108-111) dans la structure annulaire (106-115) qui définit les Cyclopes en prélude à l'épisode ; or la description est absolument non formulaire :

οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτὸν οὔτ' ἀρώουσιν,
ἀλλὰ τὰ γ' ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται.

Ils ne plantent de leurs mains aucun plant ni ne labourent, mais tout pousse sans semailles et sans labour.

Un rapport aux dieux très particulier est énoncé en deux vers symétriques comme l'explication de cette abondance (107 θεοῖσι πεποιθότες ἀθανάτοισιν, se fiant aux dieux immortels et 111, à propos des vignes, καὶ σφιν Διὸς ὄμβρος ἀέξει, et la pluie de Zeus les fait croître). L'insistance, marquée, sur l'absence de travail donne son sens à la foi des Cyclopes en l'action des dieux, foi justifiée puisque Zeus leur envoie la pluie : cet abandon traduit leur totale passivité, mais ne les empêche pas d'être parfaitement impies⁴⁵.

Le thème de la brutalité et de l'inhumanité des Cyclopes, énoncé en ouverture (dès 106 ils sont dits ὑπερφιάλων ἀθεμίστων, arrogants et sans lois), est ensuite développé en clôture : l'*athemistia* des Cyclopes manifeste en négatif l'importance de la vie politique, seule digne d'un être humain :

τοῖσιν δ' οὔτ' ἀγοραὶ βουλευφόροι οὔτε θέμιστες,
ἀλλ' οἱ γ' ὑψηλῶν ὀρέων ναίουσι κάρηνα
ἐν σπέεσι γλαφυροῖσι, θεμιστεύει δὲ ἕκαστος
παίδων ἢ δ' ἀλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσι.

Ils n'ont ni assemblées porteuses de conseil, ni lois ; au contraire ils habitent au sommet de hautes montagnes dans des cavernes profondes, chacun d'eux fait la loi pour femmes et enfants et ils n'ont aucun souci les uns des autres⁴⁶.

L'accumulation de vocabulaire politique avec des allusions transparentes aux institutions de la cité culmine avec une expression, remarquable dans sa simplicité, de l'idée de communauté rejetée par les Cyclopes : « ils n'ont aucun souci les uns des autres ». L'affirmation d'Aristote « l'homme qui ne peut pas vivre en communauté

45. En 9, 273-278, Polyphème rejette la supplication d'Ulysse qui invoquait Zeus protecteur des hôtes et des suppliants : « les Cyclopes ne se soucient pas de Zeus qui porte l'égide, ni des dieux bienheureux, car nous sommes de beaucoup les plus forts ».

46. 9, 112-115.

ou n'en a nul besoin, parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait point partie de la cité. Dès lors c'est <une bête> ou un dieu »⁴⁷ apparaît comme le prolongement de l'épisode homérique, d'autant que les vers 114-115 ont été, peu auparavant, cités par le philosophe pour évoquer la première forme de gouvernement, la famille⁴⁸.

La dimension politique de l'utopie ; justice et prospérité

C'est bien en effet la dimension politique de la vie humaine qui définit le cadre de la véritable utopie, raison pour laquelle le mythe du bon sauvage n'a pas d'existence dans la poésie épique au sens large, alors même que l'utopie est une des perspectives essentielles de l'*Odyssée* ainsi que des *Travaux et des Jours*.

L'importance du thème de la *polis* à l'époque où elle est à la fois en proie à des difficultés et en pleine expansion, puisque le VIII^e siècle voit les débuts de la colonisation, est ce qui donne sens au chant dernier de l'*Odyssée*, qui a déconcerté certains commentateurs depuis l'Antiquité : pour eux la fin du poème se situe aux retrouvailles d'Ulysse et de Pénélope⁴⁹. Or au chant 24 c'est en fait la grande question qui trouve sa réponse : la réinstallation d'Ulysse comme roi au moyen d'une réconciliation avec les parents des prétendants massacrés : l'utopie est possible moyennant le respect d'un contrat, d'un accord garanti par les dieux entre le roi et son peuple. Pour Hésiode, il s'agit de définir les règles du fonctionnement harmonieux de la cité dans le monde contrasté de l'âge de fer.

Deux passages vraiment utopiques peuvent ainsi être mis en vis-à-vis (*Odyssée* 19, 108-114 et *Travaux et Jours* 225-237). Platon le premier les a associés, pour les rejeter d'un même mouvement. En *République* II 363 b-c, il met en scène son frère Adimante venant au secours de son autre frère Glaucon pour réclamer de Socrate une définition satisfaisante de la justice, établissant qu'elle est un bien en elle-même. Adimante repousse en effet la tradition qui célèbre la justice non pour elle-même, mais pour la réputation qu'elle vaut à ses adeptes et pour les prospérités matérielles dont, selon la tradition, ils sont comblés par les dieux. Le texte d'Hésiode est l'objet de citations fragmentaires incluses dans le texte, le texte de l'*Odyssée* est une citation véritable.

Dans les deux textes poétiques, c'est une réforme qui est suggérée, non la création d'une cité nouvelle : cela s'explique peut-être par l'immense espoir dont la cité est porteuse. Les historiens, qui ont réévalué les IX^e et VIII^e siècles, A. Giesecke, F. Ruzé, A. Schnapp-Gourbeillon, I. Morris, K. A. Raaflaub, considèrent comme naturelle

47. Aristote, *Politique*, I, 1253 a 25 (Aubonnet 1960).

48. Voir le commentaire de Weil 1959, 69 à propos de 1252 b 22 : « Pour Aristote cette organisation n'a pas rang de constitution [...] il n'envisage dans *Politique* III que les royautes de la πόλις et de l'ἔθνος non celle de l'οἰκία ».

49. Voir Wender 1978 *passim* et Heubeck 1992, 313-314 et surtout 342-345, note sur 23, 297.

l'apparition de l'utopie dans deux œuvres contemporaines de l'émergence de la forme de la cité ou de son expansion mais aussi de ses difficultés. En dépit de ces difficultés – ou à cause d'elles – aucun des deux poètes ne songe à remettre en cause la forme de la cité, d'où la formule de L. Mumford citée par K. Kumar⁵⁰ : « La première utopie, c'est la cité ».

Le texte homérique 19, 108-114

C'est le programme politique de son retour qu'Ulysse déguisé en mendiant énonce devant Pénélope, sous la forme paradoxale de ce compliment adressé à une femme assiégée dans son propre palais et incapable de garantir les droits de son fils, l'héritier légitime. La reine se voit reconnaître une gloire égale à celle d'un roi parfait :

ὥς τέ τευ ἡ βασιλῆος ἀμύμονος, ὅς τε θεοῦδῆς
[ἀνδράσιν ἐν πολλοῖσι καὶ ἰφθίμοισιν ἀνάσσει] (110)
εὐδικίας ἀνέχῃσι, φέρῃσι δὲ γαῖα μέλαινα
πυροὺς καὶ κριθάς, βρίθῃσι δὲ δένδρεα καρπῶ,
τίκτῃ δ' ἔμπεδα μῆλα, θάλασσα δὲ παρέχῃ ἰχθῦς
ἐξ εὐηγείης, ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπ' αὐτοῦ.

comme celle d'un roi parfait⁵¹ qui, rempli de la crainte des dieux, régnant sur de nombreux braves, maintient la droite justice et pour qui la terre noire porte du blé et de l'orge, les arbres sont chargés de fruits, le bétail sans cesse met bas, la mer offre ses poissons, grâce à son bon gouvernement, et le peuple prospère sous son règne.

C'est bien de la forme de la cité qu'il s'agit, comme entité politique organisée, sous une forme monarchique affirmée. M.I. Finley⁵² fait remarquer qu'il est très difficile de trouver parmi les utopies anciennes des utopies qui ne soient pas hiérarchiques : l'évocation de ce gouvernement idéal en est un bon exemple.

Le roi tel qu'il est évoqué incarne en sa personne les deux premières fonctions du schéma triple de Dumézil, ce qu'annonce l'emploi exceptionnel de ἀμύμων parfait, irréprouvable : il respecte les dieux et pratique hautement la justice, deux notions constamment solidaires dans l'*Odyssée*, comme en témoigne la question lancinante que se pose Ulysse avant d'aborder une terre inconnue⁵³.

50. Kumar 1991, 12.

51. Voir Amory-Parry 1971, 109, signalant le cas unique chez Homère de l'application de l'épithète à une personne indéfinie, dans une phrase gnominique, épithète qui se trouve de plus associée à des mots rares θεοῦδῆς, ἀρετῶσι, et même à deux *hapax* εὐδικίας et εὐηγείης. La richesse de ce vocabulaire moral confirme l'importance du passage.

52. Finley 1975, 187.

53. 6, 120-1 ; 9, 175-6 ; 13, 201-2 (variante, question d'Alcinoos : 8, 575-6).

ἢ ῥ' οἱ γ' ὕβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι, (120)
 ἦε φιλόξεينوι καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεοῦδής;

Sont-ce là des brutes sauvages et sans justice ou bien des amis des hôtes à l'esprit rempli de la crainte des dieux ?

Le bon roi célébré par Ulysse assume en même temps la fonction guerrière : c'est un roi fort si l'on admet l'authenticité du vers 110 évoquant les nombreux guerriers sur lesquels il règne. Son absence dans les citations – toutes incomplètes par ailleurs – que font du passage Platon, Plutarque et Thémistius ne nous paraît pas justifier la suspicion manifestée par les éditeurs.

Ce « roi de justice », pour reprendre l'expression de J.-C. Carrière, assure la prospérité de son peuple. Une simple juxtaposition rend la simultanéité de la pratique royale de la justice et de toutes les prospérités énumérées (récoltes variées, troupeaux, pêche) mais le lien de causalité est finalement énoncé sans ambages par un *hapax* puissamment mis en valeur par un rejet : ἐξ εὐηγείης, grâce à son bon gouvernement 114, confirmant le vers 110, l'idée d'un roi fort qui devient de surcroît l'artisan direct de la prospérité de son royaume. M. P. Nilsson⁵⁴ voit dans ce passage les traces d'une conception très primitive du pouvoir royal comme maîtrisant la Nature et responsable de la bonne fortune de son peuple (avec mise à mort du roi en cas de défaite ou de manque de récoltes). Il y aurait ici une modernisation de cette vieille idée par la référence à la droiture du roi comme cause de l'abondance. Il est intéressant aussi de noter que le philosophe épicurien Philodème de Gadara⁵⁵ avait accordé une place importante à ce passage homérique dans son *Traité sur le bon roi selon Homère*. À la différence de Dion Chrysostome qui ne cite que la seconde moitié du vers 114 et donne à tort un sens purement moral à ἀρετώσι, Philodème⁵⁶ cite complètement le texte, dans lequel le verbe renvoie à l'idée de succès, sens attesté également en 8, 329⁵⁷, et aussi parfois pour ἀρετή⁵⁸.

Dans le projet politique d'Ulysse s'affirme le lien, à notre avis fondateur de l'utopie – en dépit des critiques de Platon –, entre justice et prospérité. Le récit homérique lui-même sanctionne la justice de ce projet, qui se réalise à partir du difficile rétablissement de la paix civile à Ithaque, engagé sous l'égide de la déesse, au

54. Nilsson 1933, 220.

55. Cette méditation sur la royauté est adressée à Pison, d'une puissante famille romaine (la gens Calpurnia), qui fut consul en 58 avant J.-C., et elle est sous-tendue par le *topos* de l'opposition roi / tyran. Voir Murray 1965, 165 et 177.

56. Dorandi 1982, 76 et 138 pour la comparaison avec Dion Chrysostome III, 9.

57. Οὐκ ἀρετὰ κακὰ ἔργα la mauvaise conduite n'entraîne pas la prospérité, morale cynique tirée par les dieux de la mésaventure d'Arès et d'Aphrodite.

58. Voir *Lfgre*, s. v. ἀρετώ, article de Verdennius, col. 1228, qui traduit par *gedeihen* prospérer, réussir pour 8, 329 et 19, 114, en rapprochant ces exemples de *Travaux* 227 ἀνθεύσιν. Ce sens de prospérité est encore proposé par Voigt, *Lfgre*, s. v. ἀρετή, col. 1320, qui signale qu'il n'est pas attesté dans l'*Illiade*.

chant 24, mais dont la pleine réalisation a été, par une prolepse hardie de la narration, prophétisée par Tirésias⁵⁹, dans la νέκυια, lorsqu'il promet à Ulysse, la sereine mort du bon roi au milieu des siens, prospères grâce à lui⁶⁰.

Le texte hésiodique Les Travaux et les Jours, 225-237

Ulysse proclame dans un moment de crise particulièrement aiguë une foi vivace en la possibilité d'une royauté juste et stable ; c'est dans un contexte aussi dramatique que se situe l'appel d'Hésiode au gouvernement de rois justes. Après l'exposé du *logos* des quatre races, Hésiode déplore de devoir vivre au milieu de la cinquième race, accablée d'angoisses et de maux, toutefois mêlés encore d'un peu de biens. Après avoir prophétisé une fin apocalyptique pour cette race inversant les règles de conduite dictées par Dikè, au bénéfice de l'Hubris, la démesure, après avoir montré les tribulations de la Justice en ce monde, le poète manifeste la valeur de parénèse⁶¹ de sa prophétie, en dédiant à la Justice un véritable hymne selon l'expression d'E. Havelock⁶² qui relève les vingt occurrences du vocabulaire de *dikè* en 213-285, densité sans rapport avec le reste du poème ; ce commentateur relève la dépendance d'Hésiode par rapport à Homère, mais privilégie, à tort selon nous, le parallèle avec la Phéacie. Platon avait vu beaucoup plus justement le rapport étroit avec *Odyssée* 19.

La structure même des deux textes présente des parallélismes intéressants, celui d'Hésiode offrant une amplification des thèmes homériques, avec une tendance fortement marquée dans toute cette partie des *Travaux* à penser constamment par antithèses, balancement et confirmation réciproques du positif et du négatif, répétitions qui martèlent le texte : l'affirmation de la justice pratiquée par les détenteurs du pouvoir, et non plus le roi unique d'Homère, avec un élargissement aussi de la communauté prenant en compte le droit des étrangers :

τοῖσι τέθληε πόλις, λαοὶ δ' ἀνθεῦσιν ἐν αὐτῇ·
εἰρήνη δ' ἀνὰ γῆν κουροτρόφος, οὐδέ ποτ' αὐτοῖς
ἀργαλέον πόλεμον τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεὺς·
οὐδέ ποτ' ἰθυδίκησι μετ' ἀνδράσι λιμὸς ὀπηδεῖ (230)
οὐδ' ἄτη, θαλίης δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται.

59. 11, 134-137 : θάνατος δέ τοι ἐξ ἁλὸς αὐτῷ / ἀβληχρὸς μάλα τοῖος ἐλεύσεται, ὅς κέ σε πέφνη (135) / γῆρα ὑπο λιπαρῷ ἀρημένον· ἀμφὶ δὲ λαοὶ / ὄλβιοι ἔσονται. τὰ δέ τοι νημερτέα εἶρω. / La mort, c'est loin de la mer qu'elle viendra pour toi, une mort toute de langueur, qui ne te tuera que recru d'opulente vieillesse et le peuple autour de toi sera prospère ; parole infaillible que la mienne !

60. Nous optons pour l'interprétation qui, en harmonie avec le cadre paisible et heureux de la mort d'Ulysse voit dans ἐξ ἁλὸς l'indication qu'Ulysse meurt chez lui, après toutes ses errances. Mais, depuis l'Antiquité, certains commentateurs veulent y voir une allusion à la *Télégonie* (voir Heubeck 1989, 86).

61. Neschke 1996, 477.

62. Havelock 1978.

τοῖσι φέρει μὲν γαῖα πολὺν βίον, οὐρεσι δὲ δρυὶς
 ἄκρη μὲν τε φέρει βαλάνους, μέσση δὲ μελίσσας·
 εἰροπόκοι δ' ὅιες μαλλοῖς καταβεβρίθασι·
 τίκτουσιν δὲ γυναῖκες εὐοκῶτα τέκνα γονεῦσι· (235)
 θάλλουσιν δ' ἀγαθοῖσι διαμπερές· οὐδ' ἐπὶ νηῶν
 νίσονται, καρπὸν δὲ φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα.

Ceux-là voient prospérer leur cité et le peuple y est florissant ; la paix règne sur le pays, nourricière de jeunes gens, et jamais Zeus au vaste regard ne déclenche chez eux la douloureuse guerre ; jamais ces hommes à la droite justice n'ont pour escorte la faim ni l'égarement, mais c'est parmi les fêtes qu'ils vaquent aux travaux auxquels ils se sont voués. La terre leur apporte d'abondantes ressources, sur les montagnes, les extrémités du chêne portent des glands, le tronc des abeilles ; les brebis laineuses sont surchargées de leur toison ; les femmes enfantent des enfants à la ressemblance de leur père ; ils prospèrent, comblés de biens, sans cesse ; ils ne voyagent pas sur des vaisseaux, mais la terre féconde porte sa récolte.

Rien n'autorise à voir, comme le fait E. Havelock, une différence entre le traitement homérique de l'utopie, selon lui plus rationnel, et le traitement hésiodique dont l'idéalisation renverrait à une société qui n'est située nulle part, ne ressemble à aucune autre sur terre et dont les conditions matérielles sont miraculeuses et fantastiques. Ce qui était vrai de la peinture de l'âge d'or ne l'est plus de la peinture de la cité gouvernée dans la justice. La société homérique n'est certainement pas plus réelle que la cité évoquée par Hésiode et la prospérité décrite par le poète béotien frappe par sa modération, sans rien qui rappelle l'abondance inépuisable de la Phéacie.

Rien dans la description hésiodéenne de la cité idéale ne relève du merveilleux impossible ; le contraste est grand avec l'évocation de l'âge d'or ou de la béatitude des élus, contraste souligné par des répétitions formulaires ouvertes à des variations. Les ressources que procure la terre, dites « abondantes » en 232, sont rappelées sans qualificatif par καρπὸν en 237, le réemploi de la formule incomplète offre un contraste saisissant avec 117-118, où la récolte inépuisable assurée aux hommes de l'âge d'or est de surcroît spontanée, ainsi qu'avec la merveilleuse productivité de la terre des élus (172-173). La récolte de la cité juste est le fruit du travail assumé joyeusement (231). Les fêtes perpétuelles de l'âge d'or (114-115) n'étaient pas mises en rapport avec le travail à peine suggéré (119). L'énumération même des biens que les hommes se procurent n'a rien de miraculeux : l'élevage des porcs (nourris des glands qui tombent des branches), des abeilles (vivant dans le tronc creux des chênes), des brebis à la riche toison et la culture du blé (ζεῖδωρος ἄρουρα). Là où Homère suggérait, Hésiode détaille, dédoublant les conditions morales – la paix loin de la guerre et de l'égarement, la fécondité humaine irréprochable (228, 235) – et les conditions matérielles de la prospérité qu'Homère rassemblait dans le verbe ἀρετῶσι. Il faut noter

que deux allusions claires à Homère encadrent le passage : la première est approbatrice, avec la formule λαοὶ δ' ἀνθεύουσιν ἐν αὐτῇ, écho indéniable de 19, 114 ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπ' αὐτοῦ. La seconde allusion souligne une divergence, mise en valeur par l'enjambement 236 / 237 : la mer est exclue de ce tableau de prospérité qui englobait la pêche pour Ulysse (19, 113 θάλασσα δὲ παρέχῃ ἰχθῦς).

L'indéniable dimension politique de ce texte nous paraît cependant surévaluée par J.-C. Carrière⁶³ lorsqu'il souligne le caractère généralisant de cet hymne qu'il explique par une visée panhellénique du discours d'Hésiode, auquel il prête une portée nettement idéologique : c'est avec la peinture de l'au-delà réservé aux élus (170-173) que cet hymne doit être mis en rapport selon lui et il voit

[la] béatification des héros surhéroïsés comme non seulement le résultat d'une vertu purement morale mais d'une vertu politique à caractère magique telle qu'évoquée en *Od.* 19, 109-114. C'est un modèle proposé aux chefs politiques des cités : ils seront ainsi héroïsés⁶⁴.

Le même commentateur propose aussi une interprétation intéressante de l'idéal hésiodique comme « pré-solonien »⁶⁵.

On pourrait ajouter que les deux poètes sont animés par le même souci, caractéristique de l'utopie, de rendre les hommes – ceux qui disposent du pouvoir – artisans par leur juste gouvernement de la prospérité de leurs concitoyens. C'est ce que Platon se refuse à voir en rétrécissant volontairement la portée des deux passages, mais paradoxalement sa critique même et son refus de reconnaître les deux poètes pour des utopistes est ce qui donne naissance à sa propre utopie : Socrate, à qui la question de la vertu de justice était posée au niveau de la personne, déclare ne pouvoir répondre qu'en changeant d'échelle et propose d'étudier « en grandes lettres » la question de la justice dans la cité.

Bilan de l'apport des deux poètes-penseurs

Homère et Hésiode offrent au lecteur plus que des « pré-textes » ou des « hypotextes »⁶⁶ du genre utopique à naître et, avec des nuances, sont parfaitement conscients de la démarcation entre le possible et l'impossible. Pour l'ensemble du traitement des thèmes apparentés à l'utopie, Homère est plus critique qu'Hésiode. Le poète de l'*Odyssée* ne croit pas au paradis héroïque (dont la représentation est tout à fait inconsistante), ni à la bonté des êtres primitifs (incarnés par les Cyclopes) ; il

63. Carrière 1988, 269.

64. Carrière 1996, 416.

65. Carrière 1996, 428 et 429.

66. Giesecke 2007, 2, reprenant les termes appliqués par J.-F. Pradeau au mythe platonicien de l'Atlantide.

montre dans la cité des Phéaciens un modèle à la fois surabondant et condamné, choisit pour évoquer l'abondance pastorale de la Libye ou la douceur de vivre dans l'île de Syrié des personnages qui ne sont pas les plus perspicaces de ses héros. Ménélas en effet ne peut être tout à fait exonéré du soupçon de chercher à éblouir le naïf Télémaque ; quant à Eumée, l'évocation de son île natale d'où il a été arraché, dans sa petite enfance, par des pirates phéniciens, est toute modelée par la nostalgie ; son malheur personnel atteste de toute façon la fragilité du merveilleux équilibre décrit, face aux menaces extérieures.

Cependant la foi prêtée à Ulysse en la possibilité d'un gouvernement intelligent et d'une vie heureuse dans les limites de la condition humaine trouve un écho et une résonance prolongée chez Hésiode, écho d'autant plus saisissant que l'évocation de la possibilité d'un gouvernement juste a pour fond le tableau très sombre de la vie de l'âge de fer. C'est d'ailleurs Hésiode encore qui, dans la *Théogonie* (902), enracine dans le monde divin le lien indestructible entre la justice et la prospérité dans la définition de la déesse Eunomia, fille de Thémis et sœur de Diké et d'Eiréné, une des trois Heures « qui veillent sur les champs des hommes mortels ».

N'est-ce pas en cette foi utopique qu'il faut rechercher la solution des contradictions qui existent entre les mythes hésiodiques tantôt tournés vers l'impossible régression et tantôt vers un avenir possible, ne faudrait-il pas voir dans l'hymne à la Justice (225-237) l'héritage même de Pandore, l'illustration du « principe espérance »⁶⁷ ?

Michelle LACORE

Université de Caen Basse-Normandie

Références bibliographiques

- AMORY-PARRY A. (1971), *Blameless Aegisthus : A Study of Amymôn and Other Homeric Epithets*, Leyde, Brill (Mnemosyne).
- ARISTOTE (Aubonnet 1960), *Politique*, J. Aubonnet (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- BALDRY H.C. (1952), « Who Invented the Golden Age ? », *Classical Quarterly*, 2, p. 83-92.
- BALDRY H.C. (1956), *Ancient Utopias : an Inaugural Lecture delivered at the University on 28 November, 1955*, Southampton, University of Southampton.
- BALLABRIGA A. (1998 a), « L'invention du mythe des races en Grèce archaïque », *Revue de l'histoire des religions*, 215, 3, p. 307-339.

67. Pour reprendre le mot d'E. Bloch.

- BALLABRIGA A. (1998 b), *Les Fictions d'Homère*, Paris, PUF.
- CARLIER P. (1999), *Homère*, Paris, Fayard.
- CARRIÈRE J.-C. (1988), *Les Mythes et les notions morales dans « Les Travaux et les Jours » d'Hésiode. Le « mythe des races ». L'archéologie de la justice*, thèse d'État, Besançon, Lille, ANRT, 3 microfiches.
- CARRIÈRE J.-C. (1996), « Le mythe prométhéen, le mythe des races et l'émergence de la cité-État », in *Le Métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, F. Blaise, P. Judet de La Combe, P. Rousseau (dir.), Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, p. 393-429.
- CRUBELLIER M. (1996), « Le mythe comme discours : les cinq races », in *Le Métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, p. 431-463.
- DEFORGE B. (1986), *Eschyle poète cosmique*, Paris, Les Belles Lettres.
- DEFORGE B. (1990), *Le Commencement est un dieu*, Paris, Les Belles Lettres.
- DEMONT P. (1990), *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres.
- DIMOCK G.E. (1989), *The Unity of the Odyssey*, Amherst, University of Massachusetts Press.
- FERGUSON J. (1975), *Utopias of the Classical World*, Londres, Thames & Hudson.
- FINLEY M. I. (1975), *The use and abuse of history*, Londres, Chatto & Windus, chap. « Utopianism Ancient and Modern », p. 178-192.
- GERNET L. (1933), « La cité future et le pays des morts », *REG*, 48, p. 293-310 [repris dans *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, F. Maspéro, 1968, p. 139-153].
- GIESECKE A. (2007), « Mapping Utopia : Homer's politics and the birth of the polis », *College Literature*, 24, 2, p. 194-214, version électronique p. 1-16.
- HAVELOCK E.A. (1978), *The Greek concept of justice*, Cambridge, Harvard University Press, chap. 11 « The Justice of Hesiod. An Essay in Detection », p. 193-217.
- HEUBECK A. (1989), *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. II, chants 9-16, Oxford, Clarendon Press.
- HEUBECK A. (1992), *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. III, chants 23 et 24, Oxford, Clarendon Press.
- KUMAR K. (1991), *Utopianism*, Buckingham, Open University Press.
- LATACZ J. (1966), *Zum Wortfeld « Freude » in der Sprache Homers*, Heidelberg, Universitätsverlag.
- LATACZ J. (2004), *Troy and Homer : Towards a Solution of an Old Mystery*, Oxford, Oxford University Press (traduction de *Troia und Homer*, 2001).
- MANUEL F.E. & F.P. (1979), *Utopian thought in the western world*, Cambridge, Harvard University Press.
- MOREAU A. (1988), « Peuples du bout du monde dans l'œuvre d'Eschyle », in *Peuples et pays mythiques* (Actes du V^e colloque du Centre de recherches mythologiques de l'université de Paris X, Chantilly 18-20 septembre 1986), F. Jouan, B. Deforge (éd.), Paris, Les Belles Lettres, p. 109-122.

- MURRAY O. (1965), « Philodemus on the Good King According to Homer », *The Journal of Roman Studies*, LV, p. 161-182.
- NELSON S.A. (1998), *God and the Land, The Metaphysics of Farming in Hesiod and Vergil*, New York, Oxford University Press.
- NESCHKE A. (1996), « Dikè. La philosophie poétique du droit dans le “Mythe des races” d’Hésiode », in *Le Métier du mythe. Lectures d’Hésiode*, p. 465-478.
- NILSSON M.P. (1933), *Homer and Mycenae*, Londres, Methuen.
- PEIGNEY J. (2003), « L’imaginaire du corps dans la représentation des peuples des confins : Homère, Hérodote », *Kentron*, 19, 1-2, p. 31-50.
- PHILODÈME (Dorandi 1982), *Traité sur le bon roi selon Homère*, T. Dorandi (éd., trad. et comm.), in *Filodemo, Il buon re secondo Omero*, Naples, Bibliopolis (La scuola di Epicuro ; 3).
- POWELL B. (1997), « Homer and writing », in *A New Companion to Homer, Mnemosyne suppl.* 163, I. Morris, B. Powell (éd.), Leyde, Brill, p. 3-32.
- RAAFLAUB K.A. (1997), « Homeric society », *ibid.*, p. 624-648.
- ROSEN R.M. (1997), « Homer and Hesiod », *ibid.*, p. 463-488.
- RUDHARDT J. (1981), « Le mythe hésiodique des races et celui de Prométhée. Recherches des structures et des significations », *Revue européenne des Sciences sociales*, t. XIX, p. 245-281.
- SARGENT L.T. (1994), « The Three Faces of Utopianism Revisited », *Utopian Studies*, 5, 1, p. 1-37.
- SCHNAPP-GOURBEILLON A. (2002), *Aux origines de la Grèce (XIII^e-VIII^e siècles avant notre ère). La genèse du politique*, Paris, Les Belles Lettres.
- SERGENT B. (2002), « Les Phéaciens avant l’Odyssée », in *La Mythologie et l’Odyssée. Hommage à Gabriel Germain* (Actes du colloque international de Grenoble, mai 1999), A. Hurst, F. Létoublon (éd.), Genève, Droz.
- SOLMSSEN F. (1960), « Hesiodic Motifs in Plato », in *Hésiode et son influence*, Genève – Vandœuvres, Fondation Hardt (Entretiens sur l’Antiquité classique ; 7), p. 171-212.
- VERDENNIUS W.J. (1985), *A Commentary on Hesiod Works and Days*, v. 1-382, Leyde, Brill (Mnemosyne Supplementum 86).
- VERNANT J.-P. (1978), *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, *Structures du mythe*, Paris, Maspero, « Le mythe hésiodique des races. Essai d’analyse structurale », p. 13-41, et « Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point », p. 42-79. Le livre est un recueil d’articles antérieurement publiés dans diverses revues.
- WEIL R. (1959), *L’Archéologie de Platon*, Paris, Klincksieck.
- WENDER D. (1978), *The Last Scenes of the Odyssey*, Leyde, Brill (Mnemosyne ; 52).
- WEST M.L. (1978), *Hesiod Works and Days, edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford, Clarendon Press.